



Secularización, religión y sociedad

¿Es la secularización el cumplimiento de «la muerte de Dios» profetizada por Nietzsche, o es la nueva forma de religiosidad no religiosa, el vivir «mundanamente» a Dios? El autor aborda el fenómeno sociológico del paso de una sociedad tradicionalmente religiosa a otra laica, pero analizándolo teológicamente, como otros lo hacen desde parámetros filosóficos o literarios. El estudio contempla «la ciudad secular» como el desencantamiento de un mundo que prescinde de la hipótesis de Dios, en sus dimensiones cultural y social, ética y política, científica y económica. Es un desarrollo más amplio del capítulo «Entre la secularización y el retorno de los dioses y diosas», del libro *Los sacramentos, liturgia del prójimo*, escrito por el autor y de inminente aparición en la editorial Trotta (Madrid).

Juan-José Tamayo *

EL fenómeno religioso, de por sí complejo en todo tiempo y lugar, reviste hoy una complejidad especial, debido, en buena medida, a la influencia que vienen ejerciendo sobre él las profundas mutaciones socioculturales producidas en nuestro mundo.

* Doctor en Teología y Filosofía. Diplomado en Ciencias Sociales. Profesor de la Escuela Bíblica de Madrid.

De ahí la dificultad de hacer un análisis matizado y un diagnóstico preciso de la situación socio-religiosa y cultural actual. Ello obliga a adoptar una actitud de prudencia para evitar toda generalización infundada, para sugerir más que afirmar con rotundidad, insinuar más que hacer declaraciones contundentes, ofrecer pistas más que establecer seguridades, exponer dudas más que proclamar certezas. La prudencia pide que huyamos de ese peligro tan humano —y, a la vez, tan deformador de la realidad y de las opiniones de los otros— cual es el «llevar el agua a nuestro molino».

Cuando se reflexiona sobre el fenómeno religioso hay una tendencia casi irrefrenable a instalarse en un *a priori*, bien sea religioso o anti-religioso, que impide una aproximación serena y objetiva. Por eso hay que extremar la vigilancia al respecto.

Con estas precauciones voy a ocuparme de uno de los rasgos del panorama religioso actual que considero más relevante y omnicompreensivo: el fenómeno de la *secularización*. Y lo haré siguiendo el rastro de los primeros sociólogos y teólogos que estudiaron el tema con originalidad temática y rigor metodológico, pero sin quedarme parado en sus aportaciones, sino avanzando sobre ellas y descubriendo las características peculiares que reviste dicho fenómeno hoy. La presente reflexión se mueve preferentemente en el horizonte teológico, pero es sensible a cuantas aportaciones clarificadoras provienen del mundo de la sociología. El concepto sociológico de «secularización» conserva aquí su significado originario, pero adquiere, al mismo tiempo, significación teológica y se convierte en categoría mayor de la reflexión cristiana.

La intención de este estudio no es otra que ofrecer modestamente unas claves hermenéuticas para una mejor comprensión de los cambios del fenómeno religioso en la sociedad moderna secularizada.

Dietrich Bonhoeffer: lúcida aproximación teológica a la secularización

Un mundo que no necesita la hipótesis de Dios

EL día 5 de abril de 1943 el teólogo evangélico alemán Dietrich Bonhoeffer entraba como prisionero en la sección militar de la cárcel de Berlín-Tegel por haber atentado, de pensamiento, palabra y obra, contra Hitler y el régimen nazi.

En su estrecha celda, Bonhoeffer vivió cada momento de manera intensa y profunda en un clima de libertad interior que ya quisieran para sí muchas personas que deambulan libremente por las calles. Por su mente pasaban, como las imágenes por la pantalla, los más decisivos acontecimientos nacionales e internacionales en los que él estaba inmerso.

Entre sus reflexiones hay una sobre la que da vueltas en su celda: la que se refiere a las condiciones de posibilidad, la razón de ser y el sentido de la experiencia religiosa en un mundo que vuelve la espalda a la religión. Algunas de esas reflexiones las puso por escrito en unas bellísimas cartas que su amigo Eberhard Bethge se encargó de publicar bajo el título *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio* (1).

El 30 de abril de 1944 escribió una dramática epístola, que constituye una de las primeras llamadas de atención en torno a la secularización:

«Nos encaminamos hacia una época totalmente irreligiosa —dice—. Los hombres, tal como ahora son, ya no pueden seguir siendo religiosos. Incluso aquellos que sinceramente se califican de «religiosos» ya no practican en modo alguno su religión» (2). Nos encaminamos hacia un mundo adulto y mayor de edad, que ya no va a necesitar la hipótesis de Dios. «Sin Dios —sentencia Bonhoeffer— todo marcha ahora tan bien como antes». Todavía se recurre a Dios para las «cuestiones últimas», pero, si un día esas cuestiones encontraran respuesta sin recurrir a Dios, ¿qué ocurriría?

Bonhoeffer reconoce que le resulta más fácil pronunciar el nombre de Dios entre personas no-religiosas que entre personas religiosas. A éstas les echa en cara que consideren a Dios como *deus ex machina* y que recurran a él como tapa-agujeros de los límites humanos.

La religión y la teología cristianas —sigue razonando el prisionero de Tegel— tienen su base en el «a priori» de la divinidad. El propio cristianismo se ha presentado como un arquetipo —«quizás el verdadero arquetipo», matiza— de la religión.

Ahora bien, si se demuestra que dicho arquetipo no era más que una expresión cultural transitoria y que los seres humanos se tornan irreligiosos, las consecuencias para el cristianismo son de gran calado.

(1) Ariel, Esplugues de Llobregat, 1969.

(2) *Ibid.*, 160.

*¿Qué sentido tienen la vida cristiana
y la liturgia en un mundo no religioso?*

AL llegar el razonamiento a este punto, Bonhoeffer dirige una serie de preguntas que, cincuenta años después de formularlas, conservan todavía vigencia:

«¿Qué significan una Iglesia, una parroquia, una predicación, una liturgia, una vida cristiana en un mundo sin religión? ¿Cómo hablar de Dios sin religión, esto es, sin las premisas temporalmente condicionadas de la metafísica, de la interioridad...? ¿Cómo hablar... «mundanamente» de Dios? ¿Cómo somos cristianos «irreligiosos-mundanos?»»

Y vuelve de nuevo sobre las mismas ideas formulando nuevas cuestiones:

«¿Cómo puede convertirse Cristo en Señor, incluso de los no religiosos? ¿Existen cristianos irreligiosos?... ¿Qué significan el culto y la plegaria en una ausencia total de religión? ¿Adquiere aquí nueva importancia la *arcani disciplina*?» (3).

Las preguntas de Bonhoeffer chocaron profundamente —y hasta escandalizaron— en ambientes religiosos, tanto católicos como protestantes, pero no tenían nada de escandalosas. Lo que hacía el teólogo alemán no era otra cosa que interpretar teológicamente un clima cultural ampliamente estudiado por los sociólogos, reflexionado por los filósofos y descrito por los escritores.

*Hacia una interpretación no religiosa
del cristianismo*

EN un clima cultural y religioso como el descrito, Bonhoeffer cree que hay que renunciar a una interpretación religiosa del cristianismo y optar por una interpretación no religiosa. La negativa a interpretar religiosamente la fe cristiana significa, para él, renunciar a hablar de Dios de forma metafísica porque lleva derechamente a pensar a Dios en clave de absoluto e infinito y a situarlo fuera del mundo. Tampoco le parece razonable la forma individualista porque le llevaría a pensar a Dios «fuera del ámbito público de la existencia huma-

(3) *Ibid.*, 161.

na» y a situarlo «en el ámbito de lo personal, íntimo y privado» (4). Combatir al mundo mayor de edad, como hace la apologética cristiana, le parece a Bonhoeffer absurdo, innoble y no cristiano. Frente a la actitud combativa, el teólogo evangélico aboga por una *interpretación no religiosa del cristianismo*, consistente en hablar de Dios no en los límites de nuestras posibilidades, sino en plena vida; descubrir a Dios en lo que conocemos y no en lo que desconocemos, en las cuestiones resueltas y no en las que quedan por resolver. En los límites es mejor guardar silencio. «Jesús —observa Bonhoeffer— no llama a una nueva religión, sino a la vida».

La interpretación mundana de la fe cristiana lleva a descubrir a Dios no en la omnipotencia, sino en la debilidad y la impotencia, en el sufrimiento y la cruz. Sólo desde ahí puede estar Dios con nosotros y ayudarnos. Ese es, en definitiva, el Dios que aparece en la Biblia, y no el que las religiones presentan bajo forma animal («símbolo de lo que es monstruoso, caótico, lejano y pavoroso») o abstracta («símbolo de lo que es absoluto, metafísico, infinito»).

Junto a la interpretación no religiosa del cristianismo Bonhoeffer propone vivir «mundanamente», que consiste en vivir en el mundo sin Dios, participar en el sufrimiento de Dios en la vida del mundo. Es esto lo que hace que el cristiano sea tal, y no el acto religioso. Hay que vivir en el mundo como si Dios no existiera, conforme a la dialéctica de la presencia-ausencia de Dios, del acompañamiento-abandono de Dios. «Ante Dios y sin Dios vivimos sin Dios», afirma Bonhoeffer. En definitiva, «ser cristiano no significa ser religioso de cierta manera..., sino ser hombre..., el hombre que Cristo crea en nosotros» (5).

La secularización: «desencantamiento del mundo»

La secularización en la cultura y en la sociedad

LOS textos de Bonhoeffer, junto con la contraposición del teólogo suizo Karl Barth entre fe y religión, han dado lugar a un amplio debate en torno a si el cristianismo es o no una religión, en el que ahora no voy a entrar.

(4) *Ibid.*, 19A.

(5) *Ibid.*, 212.

Pero, más allá de los debates al respecto, la evolución posterior de la religión y de la cultura occidental ha confirmado con creces las sospechas de Bonhoeffer. Vivimos en un clima sociocultural secularizado, donde la religión ha perdido el protagonismo que tuviera otrora.

La secularización se caracteriza por la liberación del ser humano del control religioso y metafísico, por la liberación del mundo de sus concepciones religiosas, por la ruptura de los mitos sobrenaturales y por la desfatalización de la historia (H. Cox). El ser humano se torna adulto y mayor de edad.

La secularización es, a su vez, un fenómeno sociocultural, político y religioso consistente en que «algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y de los símbolos religiosos» (P. Berger). Hoy habría que hablar, más bien, de la mayoría de los sectores —por no decir la totalidad—. El universo simbólico eclesiástico-cristiano apenas es capaz de dar sentido y de iluminar el camino a otros ámbitos de la historia.

Las realidades históricas y naturales se emancipan de toda tutela religiosa. La filosofía deja de ser la «esclava de la teología». La ética se torna autónoma. El arte se rige por las reglas de la estética y no por normas morales. La cultura tiene el sello laico y no la marca religiosa de épocas pasadas. Ninguna realidad requiere ser legitimizada por la religión para tener consistencia.

Max Weber definía este clima con una expresión feliz que ha hecho fortuna: «desencantamiento del mundo». Con ella quería indicar que el mundo —físico y cultural— ya no estaba habitado por seres sagrados, ni contaba con espacios sagrados. El mundo es mundo sin aditamentos trascendentes en su origen, en su evolución o en su final. La naturaleza ha dejado de ser la cátedra donde la divinidad o las divinidades se revelan y ya no transmite noticias de seres sobrenaturales. Se contenta con lanzar mensajes inmanentes a ras de suelo a personas ajenas a preocupaciones religiosas.

En un clima así, la religión deja de ocupar el centro y pasa a la periferia; abandona los puestos de cabeza y se convierte en el farolillo rojo, colocándose en la cola o en los márgenes. La religión ya no posee el monopolio del universo de sentido, ni de la ética, ni de la concepción del mundo, ni del análisis de la realidad. En una cultura caracterizada por el fragmento y el pluralismo de dioses y de valores, la religión es una oferta

de sentido más que tiene que validarse en diálogo y confrontación con otras ofertas de sentido, religiosas o no.

La religión no guía la política, ni la actividad económica, ni los descubrimientos científicos. No es instrumento para la moralidad pública ni ejerce el control social de antaño. Ya no es, como dijera Marx «la teoría general del mundo, su compendio enciclopédico». La política deja de regirse, directa o indirectamente, por la teología. O, por decirlo teniendo en cuenta a Horkheimer y Adorno, la política no contiene hoy teología. ¿Será, acaso, la ausencia de teología una de las razones por las que, citando de nuevo a los filósofos de la escuela de Frankfurt, la política se haya convertido «a fin de cuentas, en un negocio, por muy hábil que éste sea»? (6).

El imperio de la ciencia y de la economía

EL puesto de honor de la religión ha sido ocupado por la ciencia y la economía. Las cuestiones fundamentales no son las religiosas; éstas pierden relevancia y protagonismo en la sociedad. Las cuestiones centrales son las que provienen de la ciencia y las que tienen que ver con la economía.

La *ciencia* se ha convertido en una especie de absoluto que goza de los atributos de las «deidades»: omni-potencia, omni-presencia, omni-ciencia. En su propósito de dominar el mundo, no para mientes en la ética de los medios y de los fines. En su afán de conquista, no se contenta con adueñarse de la naturaleza convirtiéndola en instrumento para sus fines, sino que busca dominar a los seres humanos, que dejan de ser fines y se tornan medios —ya no humanos— al servicio de intereses supuestamente superiores.

En la civilización científico-técnica, la razón se somete al dictamen de la ciencia, que se erige en autoridad última. Pero dicha autoridad carece de sensibilidad moral. Por ello no puede justificar la superioridad de la justicia y de la libertad sobre sus contrarias: la injusticia y la esclavitud.

Cuando la ciencia no se vigila a sí misma ni admite vigilancia exterior, desemboca en el *cientismo*, como se ha puesto de manifiesto en la

(6) Cf. *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994; M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido*, Sigüeme, Salamanca, 1976, 105.

tradicón neo-positivista. Y el cientismo tiende al dogmatismo y a la represión. Puede caer en similares estrecheces represivas que las de las religiones dogmáticas. Coincido con Horkheimer en que «la ciencia pisa terreno dudoso cuando trata de reivindicar un poder de censura cuyo ejercicio por otras instituciones denunció en tiempos de su pasado revolucionario» (7).

La secularización ha desembocado en el *imperio de la economía*. Esta pierde su radicación antropológica —se desvincula del ser humano— y tiende a independizarse de otras instancias que configuran la vida pública y privada, con intenciones absolutistas. El sujeto de la economía ya no es la persona en su dimensión personal y colectiva, sino el capital, que predomina sobre los sujetos humanos. Estos, supuestamente libres, son dirigidos por la economía, la cual logra controlar otros ámbitos ajenos al específicamente económico.

La economía, núcleo de la conciencia secularizada y burguesa, pasa a ser la nueva «religión de todos los días» (A. Van Leeuwen), cuyos nuevos doctores de la ley son los economistas del sistema. Ahora bien, la economía que triunfa con la secularización es la *liberal*, que se caracteriza por una razón operacional y una libertad teñida de liberalismo. La economía liberal se orienta a producir lo más posible al menor gasto y a optimizar las ganancias. El motor principal es el lucro y la meta última, la riqueza.

Influencia en las conciencias y en el mundo de lo sagrado

LA pérdida de control y de influencia de las religiones e iglesias afecta no sólo a la vida pública y a la sociedad (secularización objetiva), sino también al conjunto de la vida e incluso a las *conciencias* (secularización subjetiva). La familia, último reducto de la religión, deja sentir los efectos de la secularización. La conciencia se erige en juez último de la conducta humana, sin buscar ratificación o rectificación en instancia religiosa alguna.

El avance de la secularización resulta tan espectacular, en el doble plano, cualitativo y cuantitativo, que aquellos grupos envueltos en una

(7) M. Horkheimer: *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1969, 82.

especie de aura sobrenatural constituyen lo que llama el sociólogo Peter Berger una «minoría cognitiva», sin condiciones de plausibilidad en el entorno sociocultural. «Las legitimaciones religiosas del mundo han perdido su plausibilidad..., para las masas de sociedades enteras».

La secularización tiene consecuencias especiales en relación con el mundo de lo sagrado. Lo sobrenatural parece haber desaparecido del mundo actual sin apenas dejar rastro de su presencia. El anuncio de la «muerte de Dios» que hiciera Nietzsche hace más de un siglo se ha visto confirmado por los hechos: «Dios ha muerto en nuestro cosmos, en nuestra historia, en nuestra existencia» (Altizer). Los dioses se han batido en retirada y no aparecen por ninguna parte, o al menos eso parece. La realidad trascendente no es significativa para el ser humano y deja de englobar el conjunto de la vida.

La secularización parece haber barrido el mundo de los símbolos religiosos, el horizonte de sentido al que éstos remiten y las preguntas antropológicas surgidas de este mundo. Ha puesto en cuestión el sentido de lo religioso, de lo sagrado, del misterio. Hija del racionalismo como es, ha desembocado en una reducción racionalizante. Su sobrecarga cognoscitiva le ha hecho insensible a los símbolos y a los mitos.

Interpretaciones de la secularización desde el cristianismo

EL fenómeno de la secularización ha sido objeto de valoraciones diferentes, e incluso encontradas, en el seno mismo del cristianismo y de la teología, que van desde el aplauso más entusiasta hasta la descalificación más severa, pasando por posturas más templadas y serenas tanto por la vía de la crítica como por la de la acogida favorable. Vamos a analizarlas a continuación.

La secularización, seña de identidad de la fe bíblica

UNA de las reacciones más extendidas ante la secularización entre los teólogos y las teólogas de los últimos

cincuenta años, en continuidad con las lúcidas reflexiones de Bonhoeffer, ha sido considerarla una consecuencia legítima y necesaria del impacto que provoca la fe bíblica en la historia (Gogarten), al tiempo que una exigencia ineludible del cristianismo. La secularización es vista como una derivación originaria e inmediata de la revelación cristiana. En consecuencia, no hay por qué condenarla ni combatirla, sino acogerla favorablemente.

La religión bíblica, arguyen, pone las bases para la secularización. El cristianismo contribuye al advenimiento y a la construcción de una sociedad secular, laica e ilustrada. Entre cristianismo y secularización no hay ruptura, sino continuidad.

Según esta interpretación, la secularización de la sociedad occidental no resulta contraria al espíritu del cristianismo, sino que es consecuencia de la revelación de Dios en la historia y constituye un elemento interno del cristianismo. Comporta el fin del cristianismo convencional y la muerte de la cristiandad medieval. Constituye una purificación de la fe al tiempo que libera de la tendencia a la absolutización del mundo.

Para los teólogos y teólogas de la secularización, la idea de progreso arranca de la concepción escatológica de la religión judeo-cristiana. Más aún: constituye la traducción secularizada de dicha escatología. La herencia secularizadora de la religión bíblica puede estar en el nacimiento de las ciencias naturales, de las instituciones democráticas y del pluralismo cultural. Los conceptos de historia e historicidad nacen de la religión bíblica.

Veamos algunos núcleos de la tradición bíblica —vetero y neotestamentario— que fundamentan la secularización, inspirándonos en *La ciudad secular*, de Harvey Cox.

El primero es la *creación* descrita en los primeros capítulos del Génesis, que constituye el primer acto de *desacralización del mundo*. El mundo es una realidad creada; no posee, por tanto, carácter sagrado ni trascendente. El sol, la luna, las estrellas no son dioses o semidioses, como lo eran en otras religiones y/o culturas; son creación de Dios. Ni Dios ni el ser humano son parte de la naturaleza. La naturaleza no domina, cual destino fatal, la vida humana, ni influye en la voluntad divina. Los cuerpos celestes no son objeto de culto. El Dios creador no se confunde con la creación, ni se diluye en ella, ni se mueve en el horizonte de los procesos naturales, sino que mantiene su independencia, autonomía y trascen-

dencia. El acto creador del Dios de Israel excluye toda concepción pan-teísta del mundo y la existencia de dioses y demonios.

En la óptica del desencantamiento del mundo se sitúa la prohibición bíblica de las representaciones antropomórficas de Dios: «No te harás escultura, ni imagen alguna de nada de lo que hay arriba en el cielo, o aquí en la tierra, o en el agua debajo de la tierra», prescribe el decálogo (Ex 20, 4). En las religiones del entorno de Israel, todo el cosmos representaba a la divinidad y remitía derechamente a ella. En la religión bíblica, sin embargo, la naturaleza no es imagen de Dios. Se condena igualmente el culto idolátrico: «No te postrarás ante ellas, ni les darás culto, porque yo, el Señor tu Dios, soy un Dios celoso...» (Ex 20, 5).

La Biblia pone las bases para la *desacralización de la política*. Ello sucede a través del acontecimiento liberador del *Exodo*. En las religiones arcaicas había una coincidencia entre el orden político y el religioso. Ambos órdenes se implicaban y reforzaban. En consecuencia, el poder religioso operaba como elemento de legitimación del poder político. Este adquiría un aire de inmutabilidad y una tonalidad divina. Al considerar a los gobernantes seres divinos o semidivinos, la única actitud de los súbditos era el acatamiento de los mandatos del rey, emperador o faraón, al ser órdenes provenientes de la divinidad.

El éxodo supone una quiebra de ese mundo político-sacral. El Dios del éxodo opera aquí como elemento de deslegitimación del (des)orden social faraónico de Egipto y de su política de opresión e injusticia. Destruye las bases religiosas que servían de fundamento al Imperio, critica el poder político dominante y genera una conciencia alternativa al orden establecido.

La experiencia del éxodo muestra que el curso de la historia puede mutarse, si así se lo proponen los grupos humanos. Abre nuevas posibilidades para el cambio socio-político y para la liberación del poder opresor. Esas posibilidades se hacen realidad gracias al levantamiento de todo un pueblo contra el poder constituido, que es abatible porque ha perdido su aura sagrada.

La secularización, «acontecimiento originalmente cristiano»

Si pasamos de la experiencia de Israel a la experiencia cristiana, se observará que la secularización no es enemiga

de la concepción cristiana del mundo, sino que se encuentra en su misma entraña. Lo expresa con precisión teológica J. B. Metz en los siguientes términos:

La secularización del mundo *«ha surgido en su fondo, aunque no en sus distintas expresiones históricas, no como algo que va contra el cristianismo, sino como algo que nace por medio del cristianismo. Es un acontecimiento originalmente cristiano»* (8). Dios acepta el mundo en su hijo Jesús de Nazaret. Su aceptación es sincera y auténtica, pero en clave dialéctica, es decir, en actitud de protesta y teniendo en cuenta las contradicciones que ofrece el mundo.

El cristianismo es una religión histórica. La historia es un elemento intrínseco de la fe cristiana. Por ende, la historia de la salvación se inscribe en la historia del mundo, en la historia de la liberación integral. El Dios cristiano actúa históricamente en el mundo, sin absorberlo ni violentarlo. De esa manera lo libera respetando su carácter secular. Dios asume el mundo *como otro*, en cuanto distinto de él, no en cuanto prolongación o emanación divina. La desmitificación del mundo que pone en marcha el cristianismo desemboca en lo que Metz llama «ateísmo cósmico».

Jesús cuestiona radicalmente la configuración sagrada de la realidad intramundana: tiempos sagrados, espacios sagrados, personas sagradas, acciones sagradas.

La desacralización de la política y del poder vuelve a aparecer en el cristianismo primitivo. Los cristianos y las cristianas rezaban por el emperador, pero no se sometían a sus dictámenes, ni le rendían culto. Aceptaban condicionalmente el poder político, pero se negaban a reconocer su carácter divino o sagrado. Eso les valió el ser acusados de «ateos». Ni siquiera tales acusaciones les hicieron cambiar de actitud. Se mantuvieron invariablemente en sus trece: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5, 29). La religión, que operaba como elemento legitimador de la autoridad política establecida, en el caso del cristianismo se distancia del poder y renuncia a convertirse en fuente de legitimación. Se niega al emperador el título de *Kyrios* (Señor) y se le reconoce solamente a Jesús.

(8) J.-B. Metz: *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1970.

La «mundanidad santa» del cristianismo primitivo

LOS cristianos y las cristianas de los primeros siglos vivieron una «mundanidad santa» (Bonhoeffer): la santidad en el mundo, una santidad en tensión con la mundanidad y viceversa. La *Carta a Diogneto*, escrito cristiano del siglo III, constituye un buen relato de la experiencia de la santa mundanidad vivida por los cristianos y cristianas de la primera hora:

«V. 1. Los cristianos..., no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. 2. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás. 3. Habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable, y, por confesión de todos, sorprendente. 4. Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña. 6. Se casan como todos; como todos engendran hijos, pero no exponen los que les nacen. 7. Ponen mesa común, pero no lecho. 8. Están en la carne, pero no viven según la carne. 9. Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo. 10. Obedecen a las leyes establecidas, pero con su vida sobrepasan las leyes.

«VI. Mas, para decirlo brevemente, lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo ... 10. Tal (es) el puesto que Dios les señaló y no les es lícito desertar de él» (9).

El cristianismo primitivo inspiró la separación entre la Iglesia y el Estado (Imperio), vigente hasta la ulterior alianza entre ambos, que bien puede calificarse de pacto *contra naturam*. Dicho pacto, que pone en marcha un proceso sacralizador imparable, se mantiene durante más de un milenio bajo diversas modalidades. Lo religioso y lo profano se confunden, con tendencia a absorber lo religioso a lo profano y a dominar la Iglesia al Imperio. Ambos órdenes, el espiritual y el político, constituyen una unidad indiferenciada.

(9) «Discurso a Diogneto», en *Padres Apostólicos* (introducción, notas y versión castellana de Daniel Ruiz Bueno), Editorial Católica, Madrid, 1950, 85-852.

La teología de la secularización y la teología radical proponen una interpretación no religiosa de los grandes temas y conceptos bíblicos (Ebeling), «el significado secular del evangelio» (P. Van Buren) y de Jesús de Nazaret, a quien se le define como «ser para los demás».

La secularización, fenómeno patológico del cristianismo

PERO esta visión positiva de la secularización desde el cristianismo no es la única. Hay otra más negativa que apenas reconoce valores al fenómeno de la secularización y carga el acento en los contravalores. Los teólogos y sociólogos que se muestran críticos con ella desde una óptica conservadora creen que la justificación teológica de la secularización desemboca en una ruina y autoliquidación del cristianismo, al tener que renunciar éste a jugar en la sociedad moderna y postmoderna la importante función sociopolítica que desempeñaba antaño.

Si es verdad que la religión bíblica constituye el desencadenante de la secularización, argumenta P. Berger, no es menos cierto que dicha religión está haciéndose el *harakiri*.

Para los conservadores cristianos, la secularización es un fenómeno patológico, al constituir una perversión del cristianismo y de la moral. Con ella todo ha quedado trastocado. Sus resultados no pueden ser más perniciosos y ruinosos para la fe.

Hay quienes señalan al Vaticano II como uno de los principales responsables de los perniciosos resultados que ha traído la secularización, al no haber anatematizado el mundo moderno y haber optado por el diálogo con dicho mundo, e incluso pactado con él. Se le acusa de optimismo ingenuo y de falta de sentido crítico. El concilio de Juan XXIII hizo tantas concesiones a la secularización, se argumenta, que terminó por canonizarla.

En el «debe» del Vaticano II se carga la relajación de las costumbres y la pérdida de fuerza y significación sociales de la Iglesia. La moral cristiana es vilipendiada; la disciplina, incumplida; los dogmas, disueltos; la conciencia, absolutizada. La actitud eclesial ante las diferentes formas de increencia se considera poco beligerante. Se observa cierto galanteo con el ateísmo. Se acusa a los sacerdotes y religiosos/as de llevar una vida

secularizada, sin apertura a la trascendencia. El diálogo con el mundo moderno ha desembocado en entreguismo. El pluralismo ha convertido a la opción cristiana en una más. El principio de la autoridad se ha socavado. La ética civil se ha impuesto sobre la ética religiosa y ha reducido a ésta a la marginalidad. La identidad cristiana se confunde con la identidad humana. La teología se ha disuelto en sociología y antropología. La cultura cristiana se ha visto anegada por la imparable corriente de la cultura laica. La libertad de conciencia lleva a la eliminación de la moral.

Esta idea pesimista de la secularización y del Vaticano II está representada ejemplarmente en la actuación del cardenal Ratzinger al frente de la Congregación para la doctrina de la fe y en sus opiniones vertidas en el libro-entrevista *Informe sobre la fe*. «Resulta incontestable —afirma el cardenal alemán— que los últimos veinte años han sido decisivamente desfavorables para la Iglesia católica. Los resultados que han seguido al Concilio parecen oponerse cruelmente a las esperanzas de todos, comenzando por las del Papa Juan XXIII y, después, las de Pablo VI. Los cristianos son de nuevo minoría, más que en ninguna otra época desde finales de la antigüedad».

El pensamiento de Ratzinger está más cerca de la restauración del cristianismo medieval que de la renovación (pos)conciliar. Cree que en los últimos años se ha socavado la unidad católica y se ha agudizado la división, que hemos pasado de la autocritica a la autodestrucción y del entusiasmo al desaliento. Han caído los conceptos de «obediencia» y «autoridad» porque se consideran herencia de un pasado autoritario a superar. La confianza en el dogma ha entrado en crisis. El pluralismo teológico desemboca en subjetivismo e individualismo. La creatividad teológica lleva a la desintegración de la fe. También la ética pasa por momentos de crisis que han dado lugar a la permisividad moral y a la destrucción del vínculo entre sexualidad y matrimonio y entre sexualidad y procreación.

Ambigüedad de la secularización

HAY una tercera postura ante la secularización que no coincide casi en nada con la precedente; que comparte básicamente, si bien de manera crítica, la valoración positiva de la primera postura descrita; y que cuestiona aspectos del proceso secularizador

que no le parecen de recibo. Esta postura llama la atención sobre la *ambigüedad* de la secularización. Es en esta perspectiva crítica en la que me muevo.

Resulta innegable que la secularización ha jugado una función benéfica para la(s) religión(es), al descubrir la inautenticidad de muchas manifestaciones religiosas y lo recargadas que estaban de baratijas y de material de bisutería, carentes de valor, y al mostrar que el edificio religioso no siempre estaba construido sobre cimientos firmes, sino que era un prefabricado inconsistente que se derrumbaba ante la crítica más pequeña.

Pero igualmente innegable es que a la secularización se le ha ido la mano en su actitud ante lo religioso. Lejos de ocuparse dialécticamente del mundo religioso, ha pretendido eliminarlo indiscriminadamente de las experiencias humanas de sentido. La derivación última ha sido la frialdad ambiente que se ciernen por doquier. La dimensión de profundidad es desalojada de la realidad. Impera lo *light*. Apenas se encuentran asideros o puntos de apoyo estables y consistentes. La secularización ha demostrado ser ciega o, al menos, miope. Le ha faltado discernimiento para salvar lo mesiánico y utópico de la religión y ha arrojado todo por la borda. Se ha mostrado necia y, como dice Bloch de la Ilustración, ha arrojado al niño junto con el agua sucia de la bañera.

La secularización parece excluir de su horizonte toda concepción religiosa de la vida. Y ¿dónde desemboca? En una concepción burguesa de la vida. Esto quizá se le escapó a Bonhoeffer y, antes que a él, a la teología liberal, que acogió, sin apenas crítica, el mundo burgués surgido de la secularización y se integró en él. El sujeto histórico de la sociedad secular ya no es el ser humano religioso, sino el sujeto burgués. Lo que adviene con la secularización es la sociedad burguesa, el protagonismo de la clase burguesa. Y es esta clase la que toma las riendas de la economía poniéndola a su servicio y generando nuevas formas de explotación, pobreza e injusticia. Esto lo han captado muy bien los cultivadores de la teología política europea y los teólogos (preferentemente latinoamericanos) de la liberación.

La secularización se empeña en negar toda relevancia social al cristianismo, en recluir la fe en el claustro del individualismo y de la privacidad; la religión se torna «invisible», imperceptible, irrelevante; al cristianismo no le corresponde tarea alguna en la construcción del mundo. Se empeña también en oponer el cristianismo a la sociedad, negando su tensión dia-

léctica, en desvincular la dimensión escatológica de la dimensión histórica, en considerar la fe un producto ideologizado, en entender la religión como asunto sin relevancia cultural, lo sagrado como atavismo y la realidad trascendente como producto de la mente humana, fabuladora y mitómana como es.

¿Qué responder a una secularización tan severa? No se puede negar el mal servicio que el cristianismo prestó a la sociedad cuando tuvo poder político y social, al utilizarlo para legitimar el orden establecido injusto y autoritario. Huellas de esa influencia negativa y retardataria siguen apreciándose por doquier. Todavía hoy se acusa la influencia negativa del cristianismo cuando éste se injiere en los asuntos públicos con intenciones restauracionistas, más que evangélicas, y reclama del poder político medios y espacios públicos para confesionalizar la sociedad y cristianizar la cultura.

Pero eso no es todo el cristianismo; es sólo una parte, quizá la más espuria y la menos ejemplar. El cristianismo tiene otra cara a la que no puede renunciar y de la que no debería privarse a la sociedad: es la *faz profética*, empeñada en la erradicación de la pobreza y de sus principales causas y manifestaciones, desde la opción por los pobres. El despliegue público de la fe cristiana no tiene por qué ejercer siempre ni necesariamente una función alienante; puede operar —y de hecho ha operado y opera— como fuerza liberadora de la persona y de la sociedad. No hay más que abrir los ojos para comprobarlo en los numerosos colectivos cristianos que ponen en marcha y apoyan diferentes iniciativas de solidaridad.